

MIROSLAW RUCKI

Uniwersytet Technologiczno-Humanistyczny w Radomiu

Zagadnienia jedności i miłosierdzia Bożego w tekstach żydowskiej liturgii paschalnej w porównaniu do liturgii syriackiej

Wstęp

Hagada Pesachowa to „tekst odczytywany w domu podczas uczyty sederowej rozpoczynającej święto Pesach”¹. Tekst ten zawiera fragmenty z Biblii (przeważnie z Księgi Wyjścia i Psalmów), przypowieści, fragmenty z literatury rabinicznej (m.in. *Miszna* i *Midrasz*), modlitwy i błogosławieństwa, a także pieśni religijne i ludowe.

Żydowska liturgia paschalna ma charakter rodzinnej celebracji: „Dziesiątego dnia tego miesiąca niech się każdy postara o baranka dla rodziny, o baranka dla domu” (Wj 12,3). Oznacza to nieuniknioną różnorodność i liczne rozbieżności w przebiegu tej uroczystości, choć podejmowano próby jej ujednoczenia. Niektóre elementy *Sederu* zostały uznane za obowiązujące wszystkich Żydów już w okresie Drugiej Świątyni. Pojawiają się one np. w dyskusjach między rabinami Hillelem i Szammajem prowadzonych pod koniec I w. przed Chr., odnotowanych w Talmudach spisanych wiele lat później. Oprócz tego wiele elementów Wieczery Paschalnej można odnaleźć w ewangelicznym opisie Ostatniej Wieczery Chrystusa, m.in. niekwaszony chleb (*maca*), gorzkie zioła, paschalny baranek, wino, obmycie rąk, specjalne błogosławieństwa przed spożyciem określonych pokarmów, uroczysta kolacja oraz śpiewanie Psalmów. Pod tym względem relacja Ewangelistów jest swoistym świadectwem formowania się liturgii paschalnej². Krótko po zburzeniu

¹ A. CAŁA, H. WĘGRZYNEK, G. ZALEWSKA, *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000, s. 109.

² Wprawdzie niektórzy badacze dopatrując się niezgodności w relacjach Ewangelii kwestionują tradycyjny pogląd, że Ostatnia Wieczera odbyła się w Wielki Czwartek jako wieczerza paschalna,

świątyni w 70 r. po Chr. zostały sformułowane niektóre fragmenty tekstów, przypisywanych rabinom Gamalielowi i Akibie, które weszły do liturgii paschalnej i są odczytywane również dziś (*Pesachim*, 114nn).

Literatura chrześcijańska, szczególnie syryjska, zachowała wiele odwołań do żydowskiej liturgii paschalnej m.in. dlatego, że aż do IV w. chrześcijanie licznie brali udział w żydowskich obchodach Paschy³. Jednak najwcześniejsze znane skanonizowane teksty modlitw i rytuały pochodzą z okresu *gaonów* (VII–IX w. po Chr.). Najstarszy z tekstów, jaki przetrwał do dzisiaj, to *Siddur Rawa Amrama*, ułożony ok. 860 r. w mieście Sura w Mezopotamii. Drugi z najstarszych to *Hagada* ułożona przez rabina Saadię Gaona ok. 940 r. w ramach większego zbioru modlitw.

Pierwsze znane wydanie *Hagady* w postaci osobnej książki ukazało się w XIII w., a z początku XIV w. pochodzą najstarsze iluminowane rękopisy *Hagady* w wersji aszkenazyjskiej (tradycji zachodniej) i sefardyjskiej (wschodniej). W latach 1350–1370 prawdopodobnie w Barcelonie została wydana słynna *Hagada* z Sarajewa, przechowywana obecnie w Sarajewie. Również w Hiszpanii ok. 1482 r. ukazała się najstarsza znana drukowana wersja *Hagady*, której tekst opracował Szlomo ben Mosze Alkabez. W 1486 r. włoska rodzina Soncino wydała drukiem dwutomowe dzieło, którego pierwszy tom stanowił *Hagadę*. Wydania te zawierały tylko tekst, zaś najstarsza drukowana *Hagada* z ilustracjami to wydanie wiedeńskie⁴ z lat 1477–1487. Najstarsza znana *Hagada* z komentarzem została wydrukowana w Konstantynopolu w 1505 r. pod tytułem *Zewach Pesach* (hebr. „Ofiara Paschalna”). Najstarsza drukowana *Hagada*, jaka zachowała się w całości, ukazała się w latach 1526–1527 w Pradze. Współcześnie do niektórych wydań *Hagady* dodaje się nowe fragmenty dotyczące np. Holokaustu; specjalne wersje *Hagady* drukowano dla żołnierzy żydowskich walczących w czasie II wojny światowej oraz w szeregach Armii Obrony Izraela (*CaHaL*)⁵. Swoje wersje *Hagady* uzupełnione o odniesienia do Nowego Testamentu wyda-

inni wykazują możliwość zharmonizowania tych relacji. Zob. np.: J. JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, New York 1955; S.I. BUBBERS, *A Scriptural Theology of Eucharistic Blessings*, London 2013.

³ Pisali o tym w IV w. m.in. Efrek Syryjski i Epifaniusz (MOR SEVERIUS MOSES, M. RUCKI, M. ABDALLA, *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22 [2016] nr 1, s. 43–67).

⁴ S. SCHAEFER, *S'ridei Schocken – „Einbandfragmente” of Hebrew Incunabula and Postincunabula at the Schocken Institute of Jewish Research*, w: J.T. BORRÁS, A. SÁENZ-BADILLOS, *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, t. I, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 627–635.

⁵ Więcej szczegółów dotyczących tych wydań można znaleźć w: Y. ZIRLIN, *Haggadah of Passover*, w: R. PATAI, H. BAR-ITZHAK (red.), *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*, London – New York 2015, s. 218–222.

ją mesjaniczne wspólnoty żydowskie⁶. Wobec mnogości wersji, Leonard i Linda Chesterowie sugerują, by każda rodzina wybrała takie wydanie *Hagady*, jakie jej najbardziej pasuje⁷. Idąc jeszcze dalej, Alan i Jo Kay'owie opracowali przewodnik, jak przygotować *Seder* według własnych upodobań i przekonań, by wyrażał on upodobania i wartości danej rodziny niezależnie od przynależności do któregoś stronnictwa judaizmu⁸.

W niniejszym studium wykorzystano standardowy tekst *Hagady* z równoległym tłumaczeniem na polski, będący w użyciu przed II wojną światową⁹. Występujące w tekście *Hagady* wyrazy zostały zestawione z podobnymi wyrażeniami, znajdującymi się w syriackiej anaforze św. Jakuba (również tekst współczesny)¹⁰.

1. Jedność w tekście *Hagady*

Retrospekcja biblijna sugeruje, że „wierność Bogu zapewnia jedność narodowi [żydowskiemu] w sferze religijnej, politycznej i społecznej, a odstępstwa od Boga i Jego Prawa powodują rozdzarcia”¹¹. Jednakże pełne zjednoczenie Izraela prorocy zapowiadają dopiero w eschatologicznej przyszłości, tak samo, jak zjednoczenie się wszystkich ludzi.

W *Hagadzie* zauważono kilka elementów nawiązujących do jedności: mowa o „zwołaniu świętym” (s. 7), o odbudowaniu świątyni (s. 69–70) oraz o jednym Bogu, który jest na niebie i na ziemi (s. 70–74).

1.1. Zwołanie święte

Wyrażenie שְׁבִיחַ קוֹרְאֵי קֳדְשֵׁי תְּשִׁיבָה tłumaczone jako „zwołanie święte” pojawia się w Księdze Kapłańskiej w odniesieniu do świętowania szabatu (23,3), pierwszego i siódmego dnia Paschy (23,7-8), Pięćdziesiątnicy (23,21), Nowego roku (23,24), Dnia

⁶ *Messianic Passover Hagada*, Jerusalem 2006.

⁷ L. CHESLER, *Family Guide to Celebration of the Jewish Holidays*, Bloomington 2012, s. 12.

⁸ A.A. KAY, J. KAY, *Make Your Own Passover Seder: A New Approach to Creating a Personal Family Celebration*, San Francisco 2004.

⁹ *Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927.

¹⁰ *Lahmo dhaye – The Bread of Life: The Book of Divine Liturgy According to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Góra Libanu 2002.

¹¹ P. JASKÓŁA, *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole 2016, s. 127.

Pojednania (23,27) oraz pierwszego i ostatniego dnia Świąta Namiotów (23,35-36), dlatego wprowadzono je do liturgii tych świąt¹². Targumy Onkelosa i Pseudo-Jonatana tłumaczą je na aramejski jako $\Psi\text{ײ}דְּקָ לַעֲרֵבֵי$, *Peszitta* natomiast oddaje jako ܡܢ ܘܥܒܝܗ .

W greckiej Septuagincie „zwołanie święte” oddano jako κλητή ἁγία – od słowa καλέω „wołam” oraz κλητός „powołany”. W Nowym Testamencie pojawia się raczej forma ἐκκλησία „wywołani”, tłumaczona na polski jako „kościół” i odpowiednio na syriacki jako ܕܢܗܘܘܬܐ . Niemniej jednak prawie na pewno pisząc o „kościelie pierworodnych” w niebie (ἐκκλησία πρωτότοκος), autor Listu do Hebrajczyków odwołał się do pojęcia „zwołania świętego” gromadzonego w wyjątkowych okazjach przed obliczem Boga¹³. Z pewnością tekst Hbr 12,23 leży u podstaw prośby o zjednoczenie z „wielką liczbą pierworodnych” w anaforze św. Jakuba (s. 158), choć w tym miejscu zamiast ܕܢܗܘܘܬܐ występuje wyraz ܕܢܗܘܘܬܐ również oznaczający zgromadzenie, obecny w *Peszicie* w wersecie poprzedzającym (Hbr 12,22), gdzie odnosi się do aniołów.

Można więc przyjąć, że zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie, odwołują się do tej samej objawionej rzeczywistości wspólnego zgromadzenia się ludzi przed obliczem Boga, pomimo różnego rozumienia tej rzeczywistości.

1.2. Niepojęta jedność Boga

W *Hagadzie* pojawia się odwołanie do jedności Boga w kontekście prośby o odbudowanie świątyni jerozolimskiej: „Odbuduj, Boże mój, święty Przybytek swój” (s. 69), po której następuje wymienienie wielu przymiotów Boga wraz z powtarzającym się zapewnieniem, że On odbuduje wkrótce swój Przybytek. Wśród przymiotów tych jest: świętość, łaskawość, miłosierdzie i jedyność Boga, który nazywany jest $\text{ײ}דְּקָ$.

Judaizm rabiniczny usiłując negować objawioną przez Jezusa Chrystusa prawdę o trójjedności Boga podkreśla ważny punkt swojej wiary wyartykułowany w Pwt 6,4: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem”. Wyrażenie „Pan jest jeden ($\text{ײ}דְּקָ$)” zostało wykorzystane przez Majmonidesa, który sformułował 13 zasad wiary judaistycznej: „Bóg jest jeden i nie ma jedności podobnej do Jego jedności”. Jednak właśnie takie podejście świadczy o tym, że $\text{ײ}דְּקָ$ nie oznacza prostej poje-

¹² L.J. LIEBREICH, *The Term miqra'qodesh in the Synagogue Liturgy*, „The Jewish Quarterly Review” 57 (1967), s. 381–397.

¹³ Katechizm Kościoła Katolickiego zauważa to powiązanie w nr. 761: „Zwołanie ludu Bożego zaczyna się w chwili, w której grzech niszczy jedność ludzi z Bogiem oraz komunie ludzi między sobą. Zgromadzenie Kościoła jest w pewnym sensie reakcją Boga na chaos spowodowany przez grzech”.

dynczości. Gdyby bowiem chodziło o „pojedynczość” czy „zwykłą” jednoosobowość, to Majmonides nie musiałby definiować jedności Boga jako czegoś niepojętego i wyjątkowego¹⁴.

Zatem wewnętrzna jedność Boga jest rozumiana jako wyjątkowa i „nie ma jedności podobnej do Jego jedności”.

Mimo zabiegów judaizmu rabinicznego, w mentalności użytkowników języka aramejskiego (syriackiego) jedność Boga i Jego trójjedność nie stoją ze sobą w sprzeczności. Znak krzyża jest czyniony przez Asyryjczyków ze słowami:

„W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, Boga jednego (ܐܠܗܐ ܘܢܝܘܢܐ) prawdziwego. Amen”¹⁵. W ten sposób chrześcijańskie wyznanie „Pan jest jeden” zostało połączone z wyznaniem wiary w Trójcę Świętą. I choć takie połączenie jest trudne do zaakceptowania przez judaizm rabiniczny, nawiązuje do tej samej, wyjątkowej, niepojętej jedności tego samego Boga, którego *Hagada* nazywa ܐܠܗܐ ܘܢܝܘܢܐ.

1.3. Jedność Boga i Jego miłosierdzie

Na końcu *Sederu* recytowana jest wyliczanka: „Co jest jedno? Czego jest dwa? Czego jest trzy?” – i tak do trzynastu (s. 70-74). Odpowiedzi dotyczą historii, wiary i nadziei Izraela: jeden jest Bóg, dwie są tablice przykazań, trzech są patriarchowie (Abraham, Izaak i Jakub) itd. Za każdym razem powtarzane są odpowiedzi poprzednie i w ten sposób odpowiedź: „Jeden jest Bóg na niebie i na ziemi” powtarza się 13 razy.

Trzynaście powtórzeń wyznania, że Bóg jest jeden, to nie jest przypadek. Na pytanie, czego jest trzynaście, pada odpowiedź: „Trzynaście jest przymiotów Boskich”, co oznacza raczej „13 przymiotów miłosierdzia Bożego”. Po hebrajsku ten zestaw cech miłosiernego Boga zaczerpnięty z Wj 34,6-7 nazywa się 𐤀𐤏𐤁𐤁, ale w *Hagadzie* jest nazwa aramejska: ܐܠܗܐ ܘܢܝܘܢܐ. Rabini wskazują, że liczba 13 jest sumą liczbowych znaczeń wszystkich liter słowa 𐤀𐤏𐤁𐤁 „jeden”¹⁶, co po raz kolejny jest deklaracją wiary w jednego Boga. Miłosierdzie i jedność Boga są nierozzerwalnie połączone w Jego osobowości.

Podobne myślenie, choć oderwane od typowo żydowskiej symboliki liczb nazywanej gematrią, można zauważyć w modlitwach Kościoła antiocheńskiego-

¹⁴ M. RUCKI, K. SZYMAŃSKI, *Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie*, „Scriptura Sacra” 19 (2015), s. 183–197.

¹⁵ *Lahmo dhaye*, s. 42, dwukrotnie.

¹⁶ Н. Миндель, *Молитва моя*, Кфар-Хабад, 1976, <http://www.judaisminrussian.com/library/tefilla/tahanun.php> (20.12.2016).

go. Dwa razy przed rozpoczęciem Mszy św. powtarzany jest hymn opiewający jedność i świętość osób Trójjedynego Boga: „Jeden Ojciec Święty, Jeden Syn Święty, Jeden Duch Święty”¹⁷. Oprócz tego recytowane hymny zawierają ciekawy fragment wysławiający poszczególne osoby Trójcy, przy czym każda z tych osób jest opatrzona słowem „jeden” i każdej jest przypisana jakaś cecha związana z miłosierdziem:

- chwała jednemu [Bogu] Ojcu miłosiernemu (مَدِيَّسُوعًا),
- jednemu [Bogu] Synowi łaskawemu (لَيُّسًا),
- jednemu [Bogu] Duchowi Świętemu, który przebacza grzesznikom (وَمَدِيَّسًا حَسْبًا)¹⁸.

W ten sposób używając typowej dla retoryki semickiej bogatej synonimiki¹⁹, Kościół antiocheński łączy jedność i miłosierdzie jako przymioty Boga Trójjedynego. Do takiego połączenia z pewnością nawiązują zawołania modlitwne: „Trójco (...) zlituj się nad nami” (s. 67), czy też błogosławieństwa wypowiedane przez kapłana: „Pozostańcie w pokoju, moi bracia umiłowani, (...) i w łasce, i miłosierdziu Trójcy Świętej” (s. 72).

Zatem jedność Boga, rozumiana jako coś wyjątkowego i przekraczającego zdolności rozumowe człowieka, zarówno w modlitwie żydowskiej, jak i Kościoła syriackojęzycznego, łączona jest z Jego nieskończonym miłosierdziem wobec rodzaju ludzkiego.

2. Nazwanie Boga miłosiernym lub łaskawym

Liczby wystąpień wyrazów nazywających Boga miłosiernym w *Hagadzie* zostały zestawione w tabeli 1.

Tabela 1. Wystąpienia wyrazów nazywających Boga miłosiernym

Hebrajskie słowo	Znaczenie	Liczba wystąpień
מְרַחֵם	miłosierny	1
הַרְחֵמֵנוּ	miłosierny	10

¹⁷ *Lahmo dhaye*, s. 68.

¹⁸ *Lahmo dhaye*, s. 49.

¹⁹ „Paralelizm składniowy wymaga zastosowania (...) znacznej liczby synonimów, wyrazów bliskoznacznych, odnoszących się do jednego desygnatu” (P.W. TUREK, *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka woryginale i w przekładzie*, Kraków 2010, s. 118).

רַחוּם	miłosierny	3
חַנוּן	łaskawy	2
חֲסִיד	łaskawy	1

Słowo מְרַחוּם, występujące w *Hagadzie* tylko raz, znajduje się w recytowanym Psalmie 116,5. Targum przekłada je na aramejski jako מְרַחוּם, podobnie *Peszitta* jako مَرْحُومٌ.

Najczęściej, 10 razy, pojawia się słowo: מְרַחוּמֵן, które w Biblii Hebrajskiej raczej nie jest używane²⁰. W *Hagadzie* tym słowem nazywany jest Bóg przed wezwaniami modlitewnymi proszącymi o błogosławieństwo, zaopatrzenie, wyzwolenie z opresji, a także o zesłanie Mesjasza i o wieczne życie (s. 44–45). Choć w języku aramejskim występuje takie samo słowo: מְרַחוּמֵן z wariantem מְרַחוּמֵנָא, to jednak odpowiednikiem syriackim jest słowo مَرْحُومٌ²¹, które w anaforze św. Jakuba pojawia się 7 razy (w anaforze Dionizego Bar Salibi 4 razy). W tekście *Hagady* słowo to pełni inną niż w anaforach funkcję, gdyż ewidentnie zastępuje niewymawiane w judaizmie imię Boga. Natomiast w anaforze św. Jakuba aż 3 wystąpienia dotyczą wezwania „Pochylmy głowy przed Miłosiernym Panem” (s. 143, 168, 176), natomiast w anaforze Bar Salibiego są 2 takie sformułowania.

Jednakże można zauważyć też pewne podobieństwa między porządkiem *Sederu* i anaforą. Np. w anaforze pojawiają się prośby o przyjście Chrystusa w połączeniu z odniesieniem do miłosierdzia: „oczekujemy Twego przyjścia w chwale. Niech Twoje miłosierdzie będzie nad nami wszystkimi” (s. 149). Ponadto słowa חֲסִיד i רַחוּם w *Hagadzie* występują w kontekście próśb o odbudowanie świątyni. Wprawdzie Kościół antiocheński nie modli się o odbudowanie żydowskiej świątyni, to jednak wspomina zarówno św. Jakuba, pierwszego biskupa Jerozolimy (s. 160), jak i „tych, którzy zanieśli Święte Imię Boga do synów Izraela” (s. 161), mając na myśli apostołów, ewangelizujących własne środowiska żydowskie.

Oprócz tego prośba o odbudowanie świątyni odpowiada wołaniom o szybkie nadejście eschatologicznych czasów mesjańskich. W tym kontekście oczekiwania Kościoła zbiegają się z oczekiwaniem Żydów, bo przecież codziennie powtarzana Modlitwa Pańska zawiera wołanie: „przyjdź królestwo Twoje”.

²⁰ W Księdze Trenów w odniesieniu do współczującej kobiety użyto słowa מְרַחוּמֵן.

²¹ J. LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schriftums*, Leipzig 1866, s. 417.

3. Prośba o zmiłowanie

Nabożeństwo paschalne odprawiane według ustalonego porządku (*Seder*) nie ma charakteru pokutnego. Wołanie do Boga o zmiłowanie i dokonanie sądu na podstawie miłosierdzia zamiast sprawiedliwości jest charakterystyczne dla świąt Nowego Roku (*Rosz Haszana*) i Dnia Pojednania (*Jom Kippur*)²². Mimo to wołanie takie można znaleźć również w *Hagadzie*. Liczbę wystąpień wyrazów wołających o zmiłowanie zestawiono w tabeli 2.

Tabela 2. Wystąpienia wyrazów wołających o zmiłowanie

Hebrajskie słowo	Znaczenie	Liczba wystąpień
רָחֵם	zmiłuj się	3
חַוֵּס	zmiłuj się	1
חַנּוּנוֹ	zmiłuj się	1+1

Modląc się „obyśmy znaleźli łaskę u Boga i ludzi” (וְנִמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֱלֹהִים), s. 45), Żydzi wyrażają życzenie o tym samym znaczeniu, co „zmiłuj się” (חַנּוּנוֹ), dlatego to wezwanie zostało również wliczone do statystyki. Innym ciekawym spostrzeżeniem jest to, że wszystkie trzy wyrazy zostały użyte jedno po drugim na s. 42 w wołaniu: „zlituj się i zmiłuj, i miej miłosierdzie nad nami”. Takie zestawienie wprowadziło w zakłopotanie tłumacza, który miał problem z doбором odpowiednich polskich synonimów. Prawdopodobnie właśnie dlatego słowo חַוֵּס zostało przetłumaczone jako „osłoń”, co również jest uzasadnione jako jedno z możliwych znaczeń²³, ale raczej jest rozumiane jako okazywanie litości.

W anaforze św. Jakuba pojawia się podobne zestawienie: „zlituj się i miej miłosierdzie” w formie حَوِّسْهُ وَاَرْحَمْهُ (s. 174) lub حَوِّسْهُ وَاَرْحَمْهُ (s. 170), albo też حَوِّسْهُ وَاَرْحَمْهُ (s. 151). W innych modlitwach poprzedzających Mszę św. pojawia się też wezwanie حَوِّسْهُ (...) حَوِّسْهُ (s. 67).

Pozostałe dwa wystąpienia słowa רָחֵם to modlitwa o miłosierdzie nad Izraelem, Jerozolimą, Syjonem, królestwem Dawida oraz świątynią, powtórzona na s. 40 i 67 w nieco innej formie. Jak wspomniano wyżej, Izrael w pewnym stopniu również jest objęty modlitwą wiernych w anaforze św. Jakuba, jednakże bezpośrednio sło-

²² Modlitwy recytowane w czasie świąt *Rosz Haszana* i *Jom Kippur* są zawarte w specjalnym modlitewniku na te święta, zob. np. *Machzor Ierosz haszana wejom hakippurim*, Tel-Awiv 1962.

²³ M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Mid-rashic Literature*, London 1903, s. 436–437.

wo ܘܡܡܪ ; pojawia się tylko w odniesieniu do zgromadzonych na Mszy św.: ܘܡܡܪܝܢ (9 razy) albo ܘܡܡܪܝܢܝܢ (6 razy) „zmiłuj się nad nami”. W modlitwach przygotowanych do mszy św. występują też wezwania: „Panie nasz, zmiłuj się nad nami i pozostałymi”, „zmiłuj się nad nami wszystkimi” czy „zmiłuj się nade mną”. Wyraz ܘܡܡܪܝܢܝܢ natomiast występuje w takich prośbach, jak np.: „zmiłuj się nad nami, Panie nasz, i zmiłuj się nad tymi, którzy odeszli”, „zmiłuj się nad Twoim Kościołem” czy „zlituj się nad swoim sługą”.

Jako ciekawostkę można odnotować, że w rozważaniach talmudycznych (*Pesachim* 39a) jest omawiana symbolika spożywanej na Paschę sałaty (חזרת), która po aramejsku nazywa się ܘܡܡܪܝܢܝܢ ²⁴ i według opinii rabina nazywanego Raba nawiązuje do faktu zlitowania się Boga nad Izraelem w Egipcie (דחם רחמנא עילוין). W ten sposób język aramejski stał się łącznikiem hebrajskiej tradycji spożywania sałaty z symboliką miłosierdzia Bożego w obchodach Paschy.

4. Odwołanie się do miłosierdzia i łaski Boga

Chyba najbardziej charakterystycznym dla żydowskiego myślenia o Bogu i Jego ingerencji w trwanie świata jest zdanie błogosławieństwa: „żywisz świat cały dobrem Swoim, miłością, łaską i miłosierdziem” (s. 39). Występują tutaj jednocześnie wszystkie trzy wyrazy hebrajskie związane z miłosierdziem i łaskawością Boga: ܘܡܡܪܝܢ , ܘܢ oraz ܘܡܡܪܝܢܝܢ . Liczba wystąpień tych słów w *Hagadzie* została zestawiona w tabeli 3.

Tabela 3. Wystąpienia wyrazów ܘܡܡܪܝܢ , ܘܢ oraz ܘܡܡܪܝܢܝܢ

Hebrajskie słowo	Znaczenie	Liczba wystąpień
ܘܡܡܪܝܢܝܢ	miłosierdzie	7
ܘܡܡܪܝܢ	łaska	41
ܘܢ	łaska	4

Wszystkie trzy synonimy pojawiają się również w dwóch innych zdaniach: „pamięć (o ludzie Twoim) ku łasce, miłości i miłosierdziu” (s. 42) oraz: „odpłacasz za dobre uczynki, byśmy ciągle używali łaski, miłości i miłosierdzia” (s. 43).

²⁴ Tamże, s. 485; J. PAYNE-SMITH (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Winona Lake 1998, s. 150.

Zdecydowana liczebna przewaga wystąpień słowa רַחֲמִים (41 razy) wiąże się z tym, że w czasie Wieczery Paschalnej recytuje się Psalm i właśnie w nich 35 razy powtarzane są słowa: „na wieki trwa Jego łaska” (nr 115, 117, 118 i 136). Oprócz tego werset Ps 136,25 jest włączony do jednej z modlitw na s. 39. Jak już wspomniano wyżej, wyraz ten w Psalmach został przetłumaczony raczej jako „dobroć” (הַיְשֻׁעָה). Niewykluczone, że właśnie dlatego ten wyraz pojawia się w anaforze św. Jakuba w sformułowaniu: „w łasce i miłosierdziu” jako $\text{חַסְדֵּךָ וְרַחֲמֶיךָ}$ (s. 158) oraz w błogosławieństwie końcowym: „powierzamy was łasce i miłosierdziu świętej Trójcy” (s. 178). W anaforze natomiast kilka razy pojawiają się w parze wyrazy odpowiadające hebrajskim רַחֲמִים i חַסְדִּים , np.: „zlitowanie i miłosierdzie dla tych, którzy odeszli” ($\text{חַסְדֵּךָ וְרַחֲמֶיךָ}$, s. 174) oraz: „miej łaskawość i miłosierdzie nad nami” ($\text{חַסְדֵּךָ וְרַחֲמֶיךָ}$, s. 177).

Na s. 43 *Hagady* pojawia się modlitwa: „obyś nam użyczył miłosierdzia, życia i pokoju”. Pewne podobieństwo schematu myślowego można zauważyć w słowach anafory Bar Salibiego na s. 285 *Lahmo dhaye*: „miłosierdzie, pokój i ofiara dziękczynienia” ($\text{חַסְדֵּךָ וְרַחֲמֶיךָ וְשָׁלוֹם}$), nieobecnych w anaforze św. Jakuba²⁵. Z tego przykładu widać, że niektóre podobieństwa nie muszą pochodzić z czasów apostoelskich, a jednak wyraźnie wskazują na zbliżony sposób myślenia chrześcijan i Żydów, kojarzących miłosierdzie Boże z pokojem.

W *Hagadzie* znajdujemy też inne ciekawe sformułowanie: „w łasce (רַחֲמִים) kierujesz Swym światem” (s. 55). W modlitewniku do użytku codziennego zawarte są m.in. słowa: „Pan cudów w dobroci swojej (בְּרַחֲמֶיךָ) ciągle, codziennie odnawia stworzenie świata”, a komentarz stwierdza: „Dla żydowskiego widzenia świata nie do przyjęcia jest koncepcja «pierwotnego impulsu» (...), że Stwórca po stworzeniu świata i ustaleniu praw natury już nie wtrąca się do jego funkcjonowania. Odwrotnie, uważamy, że Bóg nieprzerwanie podtrzymuje istnienie wszechświata, i gdyby przestał to czynić, świat natychmiast obróciłby się wniwecz”²⁶. Słowa *Hagady* podkreślają, że to „kierowanie”, a raczej „wprawianie w ruch” zgodnie ze znaczeniem użytego tutaj słowa לְהַנְדִּיף , odbywa się w łasce (רַחֲמִים).

W tym kontekście warto odnotować, że autor Listu do Hebrajczyków, będący Żydem i piszący do Żydów, przypisuje tę Boską moc podtrzymywania całego wszechświata Jezusowi Chrystusowi, który „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1,3). Wyrażenie „podtrzymuje wszystko” przetłumaczono w *Peszicie* jako וְיָסֵד .

²⁵ W anaforze św. Jakuba natomiast występuje wyrażenie „miłosierdzie i pokój”: *Lahmo dhaye*, s. 145.

²⁶ P. POLONSKI (red.), *Sidur sza'arej tfila (nusach aszkenaz)*, Jeruzalem 5767 (2008), s. 66.

Liturgia syriacka raczej nie odnosi się do zagadnienia „pierwotnego impulsu” czy stale ponawianego „wprawiania świata w ruch” przez Pana Boga. Jednak w obu analizowanych anaforach artykułowane jest przekonanie, że Bóg Ojciec ukształtował świat swoim miłosierdziem (lub w miłosierdziu – **ܟܫܬܐ**, s. 170 i 306). Jak widać, siłą sprawczą pobudzającą Boga do ukształtowania/podtrzymywania świata jest w obu przypadkach miłosierdzie lub łaskawość Boga.

I jeszcze jednym ciekawym zwrotem w tej grupie jest stwierdzenie: „dotychczas wspomagało nas miłosierdzie Twoje” (s. 57). Hebrajskie słowo **יְיָ אֱלֹהֵינוּ** jest odpowiednikiem syriackiego **ܕܥܘܢܐ**. W połączeniu **ܕܥܘܢܐ ܘܡܫܟܝܢܐ** błaganie o pomoc i miłosierdzie pojawia się dwukrotnie w anaforze św. Jakuba (s. 170 i 171) i 9 razy w modlitwach przygotowujących do Mszy św., umieszczonych w księdze *Lahmo dhaye*. Taka liczba wystąpień pokazuje, jak ważne miejsce w modlitwie syriacko-kościoła zajmuje aktywne wsparcie Boga dla wiernych, powiązane z Jego miłosierdziem. Ewidentnie źródło tego schematu myślowego widocznego w *Hagadzie* i w liturgii chrześcijańskiej jest wspólne.

5. Podsumowanie

Przeprowadzona analiza pozwala wyciągnąć kilka wniosków ogólnych. Przede wszystkim, modlitwy żydowskie zebrane w *Hagadzie* stanowią tło dla lepszego zrozumienia wydarzeń Ostatniej Wieczery, ale w większości nie znajdują odzwierciedlenia w tekście anafor. Może to wynikać z faktu ustanowienia kanonu modlitw żydowskich długo po odcięciu się judaizmu od chrześcijaństwa, które powstało w jego łonie.

Niemniej jednak większość sformułowań dotyczących miłosierdzia Bożego, obecnych w *Hagadzie*, ma swoje odpowiedniki w różnych modlitwach recytowanych w Kościele Syriacko-Prawosławnym Patriarchatu Antiocheńskiego, a przede wszystkim w anaforze św. Jakuba, Brata Pańskiego. Odpowiedniki te często dotyczą słownictwa, połączeń wyrazów i całych wyrażań, a także obrazów, do których odwołuje się modlitwa.

Zarówno w *Hagadzie*, jak i w liturgii syriackiej, pragnienie jedności jest artykułowane z reguły w kontekście niepojętej jedności Boga i ma zazwyczaj charakter eschatologiczny. Modlitwy nawiązujące do jedności w judaizmie i chrześcijaństwie są powiązane z odwołaniem się do miłosierdzia Bożego i stanowią znaczący element życia modlitewnego. Ten wspólny element może stanowić solidną podstawę dla pojednania Kościołów chrześcijańskich, a także dla pojednania chrześcijańsko-żydowskiego.

Unity and God's mercy in the texts of Jewish *Haggadah* and Syriac liturgy

Abstract

In the paper, a short history of the *Haggadah* is presented, and the analysis of the expressions related to the unity and God's mercy in its text was performed. Hebrew words were compared to the similar ones, present in the Syriac Anaphora of St. James, Lord's Brother. Both *Haggadah* and Anaphora texts used in the analysis were published recently, familiar to the today's Jews and Syriac Christians who belong to the Church of Antioch. The analysis proved that despite of many centuries of separation, many words and expressions are still similar in both liturgies.

Keywords: Judaism, Christianity, prayer, liturgy, Hebrew, Syriac.

Streszczenie

W artykule krótko omówiono historię powstania tekstu *Hagady* i przeanalizowano słownictwo dotyczące jedności oraz miłosierdzia Bożego występujące w jej tekście. Sformułowania hebrajskie porównano do analogicznych lub podobnych wyrażen i słów, pojawiających się w syriackiej anaforze św. Jakuba, Brata Pańskiego. Do analizy wykorzystano współczesne teksty *Hagady* i anafory, będące w użyciu, w postaci znanej dzisiejszym wyznawcom judaizmu i syriackojęzycznym chrześcijanom należącym do Kościoła antiocheńskiego. Z analizy wynika, że pomimo kilkunastu wieków izolacji, wiele pojęć i wyrażen pozostaje wspólnych w obu liturgiach.

Słowa kluczowe: judaizm, chrześcijaństwo, modlitwa, liturgia, język hebrajski, język syriacki.

Bibliografia

- BUBBERS S.I., *A Scriptural Theology of Eucharistic Blessings*, LONDON 2013.
- CAŁA A., WĘGRZYNEK H., ZALEWSKA G., *Historia i kultura Żydów polskich. Słownik*, Warszawa 2000.
- CHESLER L., CHESLER L., *Family Guide to Celebration of the Jewish Holidays*, Bloomington 2012.
- Hagada. Opowiadania o wyjściu Izraelitów z Egiptu na dwa pierwsze wieczory święta Pesach*, Wiedeń 1927.
- JASKÓŁA P., *Ku jedności w Chrystusie. Wybrane zagadnienia z problematyki ekumenicznej i dogmatycznej*, Opole 2016.

- JASTROW M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London 1903.
- JEREMIAS J., *The Eucharistic Words of Jesus*, New York 1955;
- KAY A.A., KAY J., *Make Your Own Passover Seder: A New Approach to Creating a Personal Family Celebration*, San Francisco 2004.
- Lahmo dhaye – The Bread of Life: The Book of Divine Liturgy According to the Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch*, Góra Libanu 2002.
- LEVY J., *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schrifttums*, Leipzig 1866.
- LIEBREICH L.J., *The Term miqra'qodesh in the Synagogue Liturgy*, „The Jewish Quarterly Review” 57 (1967), s. 381–397.
- Machzor lerosz haszana wejom hakippurim*, Tel-Awiw 1962.
- Messianic Passover Hagada*, Jerusalem 2006.
- MOR SEVERIUS MOSES, RUCKI M., ABDALLA M., *Eucharystyczna obecność Chrystusa w rozumieniu liturgicznym Kościoła Antiocheńskiego*, „Liturgia Sacra” 22 (2016) nr 1, s. 43–67.
- PAYNE-SMITH J. (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Winona Lake 1998.
- POLONSKI P. (red.), *Sidur sza'arej tfila (nusach aszkenaz)*, Jeruzalem 5767 (2008).
- RUCKI M., SZYMAŃSKI K., *Monotrynitarnie powitanie w Apokalipsie*, „Scriptura Sacra” 19 (2015), s. 183–197.
- SCHAEPER S., *S'ridei Schocken – „Einbandfragmente” of Hebrew Incunabula and Postincunabula at the Schocken Institute of Jewish Research*, w: J.T. BORRÁS, A. SÁENZ-BADILLOS (red.), *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*, t. I, Leiden – Boston – Köln 1999, s. 627–635.
- TUREK P.W., *Od Gilgamesza do kasydy. Poezja semicka w oryginale i w przekładzie*, Kraków 2010.
- ZIRLIN Y., *Haggadah of Passover*, w: R. PATAI, H. BAR-ITZHAK (red.), *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*, London – New York 2015, s. 218–222.
- МИНДЕЛЬ Н., *Молитва моя*, Кфар-Хабат 1976.

Mirosław Rucki, dr hab. inż., prof. nadzw. Uniwersytetu Technologiczno-Humanistycznego w Radomiu, wykładowca w WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Wcześniejsza kariera naukowa jest związana z Instytutem Technologii Mechanicznej (Politechnika Poznańska). Ukończył studia podyplomowe: pedagogiczne kształcenia zawodowego (Politechnika Poznańska), nauk o rodzinie (Papieski Wydział Teologiczny w Poznaniu) oraz biblijne (PWT we Wrocławiu). Autor

lub współautor dwóch książek recenzowanych i ponad 160 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn, a także trzech książek i 25 artykułów naukowych z dziedziny bibliistyki. Od roku 2015 członek Stowarzyszenia Biblistów Polskich, a od 2017 Society of Biblical Literature; e-mail: miroslaw.rucki@gmail.com.